

EMMANUEL LÉVINAS: EL DISCURS AL LÍMIT

Josep M. ESQUIROL

1. *Sobre allò que gairebé no es pot dir*

«D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci», així feia —com és prou sabut— l'última de les proposicions (o pseudoproposicions) del *Tractatus*. Nogensmenys, el mateix Wittgenstein era massa perspicaç per ignorar que en aquesta proposició s'expressava una prescripció que la filosofia ha transgredit i —en el millor dels casos— transgredirà una i una altra vegada de forma inexorable.

¿Es pot fer que la filosofia no parli d'allò del que precisament és més difícil parlar, per no dir impossible? ¿No és cert que molt sovint *la filosofia ha estat aquest paradoxal assaig de parlar d'allò que no es pot parlar*? En efecte, *d'allò del que gairebé no es pot parlar, és del que parla la filosofia*. El discurs filosòfic és un discurs construït en el límit, en una zona fronterera, en una mena de camí vora els penya-segats.

Tot seguit vull situar la distinció levinasiana entre «el Dir i el Dit» com un nou intent per pensar un tipus de discurs que parli, precisament, del que no es pot parlar.

Abans, però, un aclariment força obvi. Pel que fa a allò que sovint, en filosofia, han estat els temes de la *incomprensibilitat*, de la *indici-bilitat* i de la *comunicació* d'«allò més important», cal distingir, bàsicament, entre: —allò del que «és millor» no parlar; —allò del que «gairebé» no es pot parlar; —i allò que ha de comunicar-se de certa manera i a segons qui.

L'últim punt no és altre que el de la *discreció de la comunicació* de la filosofia. Si la discreció de la comunicació ve motivada per un contingut del que «és millor» no parlar, podem pensar en diversos motius

d'esoterisme filosòfic (com el que confessa Plató a la *Carta VII*). Però si la discreció de la comunicació ve motivada perquè es tracta de «qualcom del que gairebé no es pot parlar», aleshores el problema no procedeix de les desafortunades conseqüències de la comunicació, sinó de la «naturalesa» de la cosa mateixa que es vol comunicar. És la dificultat de la cosa mateixa, allò que la fa gairebé indicible o àdhuc impen-sable. Totes les consideracions de la *via negationis* se situen aquí. És també aquí on es pot situar la distinció entre «mostrar i dir» que Wittgenstein exposa en el *Tractatus*¹. Llegim: «El que *pot* ser mostrat, no *pot* ser dit» (4.1212). I allò que no es pot dir és, precisament, el més important. No es pot parlar del que dóna sentit a la vida: ni de la mort, ni de la vida eterna, ni de Déu. «L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es *mostra*, és allò místic» (6.522). Al cap i a la fi, la proposta de Wittgenstein de distingir entre dir i mostrar no és sinó una altra temptativa de continuar parlant d'allò del que no es pot parlar.

En un altre sentit, però amb relació al mateix problema, s'expressa Heidegger d'aquesta manera: «el límit interior de tot pensador... radica en el fet que el pensador no pot dir mai allò que li és més propi...perquè la paraula parlada rep la seva determinació d'allò inefable»².

L'esforç filosòfic de Lévinas cal entendre'l, justament, en aquesta problemàtica, com un acarar aquesta autèntica cruïlla del discurs filosòfic. Lévinas es fa càrrec d'aquesta paradoxa i ell mateix comenta: «Cal, però, que el filòsof retorni al llenguatge per a traduir —encara que només sigui traint-lo— allò que és pur i indicible.»³

2. Del discurs solitari al diàleg

No és ara el moment de presentar allò que en el pensament contemporani podria col·locar-se sota la qualificació de «pensament dialògic» o «filosofia del diàleg». Noms com Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, podrien figurar entre les seves files.

És prou sabut l'enorme deute de Lévinas en relació amb el pensament de Rosenzweig, especialment pel que fa al tema de la crítica a la

1. Seguim l'edició catalana: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, trad. J. M. Terricabras, Barcelona, Laia, 1981.

2. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Tübingen, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484.

3. E. LÉVINAS, *Humanisme de l'altre home*, trad. de X. Antich, València, Edicions 3 i 4, 1993.

Totalitat, tal com el propi Lévinas confessa just començar el seu *Totalitat i infinit*⁴. Però tinc la impressió que, en el tema del llenguatge, el deute amb Rosenzweig és igual o encara més gran. Per fer-se càrrec d'això, n'hi haurà prou amb citar un passatge de *El nou pensament* (1925), l'escrit on Rosenzweig exposa més planerament els punts clau de la seva obra magna *L'estel de la redempció* (1921)⁵. Allí llegim: «En lloc del mètode de pensar desenvolupat per la filosofia vella es posa el mètode de parlar. El pensar és intemporal, vol ser-ho; d'un cop pretén obrir mil associacions; l'últim, la meta, és per a ell allò primer. Parlar és quelcom lligat al temps i alimentat per ell; no pot ni vol abandonar aquest sòl nodridor seu; no sap prèviament quan actuarà; deixa que sigui l'altre qui doni el senyal per fer-ho. El parlar viu totalment de la vida de l'altre, sigui l'oient de la narració, l'interlocutor del diàleg o el contertulià del cor, mentre que el pensar és sempre quelcom solitari (...). En l'autèntica conversa succeeix realment quelcom; no sé per endavant allò que l'altre em dirà, perquè ni tan sols sé el que jo mateix diré, ni si diré quelcom (...) La diferència entre pensament vell i nou, lògic i gramatical, no està en el to alt o baix, sinó a necessitar l'altre i, el que és el mateix, en prendre's el temps seriosament: pensar significa aquí pensar per ningú i enraonar a ningú (si a algú li sembla millor, en lloc d'aquest ningú pot també posar tots, la famosa "generalitat"), però parlar significa parlar a algú i pensar per a algú; i aquest algú és sempre un algú concret i determinat, i no unes simples oïdes, com la generalitat, sinó també una boca.»⁶

En aquest text de Rosenzweig, apareixen la majoria de les idees que Lévinas es dedicarà a destriar pacientment. Del «vell pensament com a pensament» al «nou pensament com a parla». El segon és una relació temporal, necessita del temps, més enllà del present en què el pensament lògic es planteja (Lévinas es referirà a la «diacronia» irreducible, això és, a la necessitat d'assumir un temps sense present). El segon necessita de l'Altre (ja no és possible cap solipsisme); l'altre comença; de l'altre rebo la interpel·lació; l'altre —dirà Lévinas— investeix la meua responsabilitat; dependència de l'altre que és novetat, imprevisibilitat, començament.

A *L'estel de la redempció*, l'excel·lència del llenguatge ve donada, principalment, per la seva identificació en el context teològic de la

4. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961. A partir d'ara *TI*.

5. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, La Haye, M. Nijhoff, 1981.

6. F. ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, pp. 62-63.

revelació. «Yaveh Déu cridà l'home: On ets?» (Gn 3,9). L'home respon amagant la seva culpa, atribuint-la a la dona i al serpent. Una *resposta sense responsabilitat* o una falsa resposta. No casualment, el tema de la responsabilitat és la clau de la filosofia de Lévinas. La mateixa «essència» del llenguatge és responsabilitat.

Lévinas s'oposarà al pensament solitari, a l'autoconsciència, al pensament de la interioritat; s'oposarà al caràcter possessiu del pensament i de la percepció; a la «lògica formal» com a discurs d'un sistema que tot ho comprèn i tot ho col·loca; s'oposarà a la paraula entesa en la seva subordinació al sistema lògic. Enfront d'això, defensarà que, originàriament, la paraula no forma part d'un sistema lògic gràcies al qual la comunicació, com a quelcom derivat, es faria possible, sinó que la paraula és, sobretot, comunicació. Seguint la tesi del «nou pensament», Lévinas repeteix: «*el pensament consisteix a parlar*»⁷.

No m'aturaré ara en la descripció del diàleg com a expressió de l'autèntica humanitat, com a lloc del sentit de la relació interpersonal. Em fixaré en la virtualitat que el diàleg suposa com a relació transcendent. Segons Lévinas, el *diàleg és la transcendència*: «La transcendència només obté sentit quan un jo diu tu. És el *dia* del diàleg.»⁸ Però, per què i com el diàleg és transcendència?

3. *Discurs i exterioritat*

A *TI* el llenguatge es determina com una *relació* molt particular del Mateix amb l'Altre. Es tracta d'una relació «sense relació», d'una relació en la qual l'Altre s'absol, roman sempre *transcendent*. El llenguatge com a discurs es dóna, així, en termes de *transcendència*, *exterioritat*, *separació*, *distància*, *alteritat*.

Si definim «ontologia» com a reducció de l'Altre al Mateix mitjançant les categories de l'ésser, mitjançant el logos grec, i definim «ètica» com el «qüestionament de la meua espontaneïtat per la presència de l'Altre»⁹, aleshores s'endevina que el discurs del qual parla Lévinas vol ser un «discurs ètic», oposat al llenguatge de l'ontologia que, malauradament, ha predominat en el pensament occidental: «La filosofia occidental ha estat sovint una ontologia: una reducció de l'Altre al Mateix,

7. *TI* 10.

8. E. LÉVINAS, «Diálogo», dins *Fe cristiana y Sociedad moderna*, Madrid, Ed. SM, 1984, p. 89.

9. *TI* 13.

per mitjà d'un terme mig i neutre que assegura la intel·ligència del ser.»¹⁰ Dit d'una altra manera: l'ontologia és el discurs que s'acaba en una totalitat, en una síntesi, en un sistema, en un silenci coherent.

Tot i que Lévinas comenci per caracteritzar el discurs com *la sortida* del Mateix cap a l'Altre, aviat es posa en relleu que aquesta mateixa sortida és posterior a una crida; és l'Altre qui, en primer lloc, emprèn el Mateix. Aquesta situació es deriva de la identificació de l'Altre amb la idea de l'infinit. En efecte, després de presentar la idea de l'infinit com la modalitat de la presència de l'Altre, i de constatar, seguint les anàlisis cartesianes, que no sóc jo qui «va» cap a la idea de l'infinit sinó que és aquesta la que ha estat posada en mi, se segueix que el discurs no és el meu discurs, sinó discurs de l'Altre, ensenyament, vinguda cap a mi. «Ve de l'exterior i em porta més del que jo continc.»¹¹ Aquesta forma d'entendre el discurs es manté tant a *TI* com a *D'un altre mode d'ésser o més enllà de l'essència* (AE); allí continua sent fonamental que *el meu discurs és, primer, el discurs de l'Altre, o d'Ell*.

En qualsevol cas, no existeix autèntic discurs, discurs filosòfic (en el sentit que Lévinas dona a aquest terme) sense autèntica exterioritat. A partir d'aquí hom pot determinar, oportunament, les falses formes de discurs, les formes de la inautenticitat, ja que no tot discurs és relació amb l'exterioritat. Això passa sempre que estigui present l'afany per dominar, per convèncer, per controlar; sempre que l'altre sigui *objet del meu discurs*. Tot discurs que no agafi l'Altre de front és *retòrica*. I la retòrica és injustícia. Pel contrari, «*anomenem justícia* —diu Lévinas— *a aquest accés de cara, en el discurs*»¹². Un «de cara» que en cap cas és objectivació, ja que el rostre de l'altre manté la seva alçada i la seva irreductibilitat última; «el llenguatge instaura una relació irreductible a la relació subjecte-objet: la *revelació* de l'Altre»¹³.

L'exterioritat és la peça clau de la definició del discurs vertader. I l'exterioritat és allò que no té cabuda en una relació de coneixement que comprèn, de pensament que engloba en pensar, d'intuïció que domina en veure. Exterioritat és el mateix que transcendència. «El Discurs és, així, experiència de quelcom estrany, “coneixement” o “experiència” *pura, traumatisme de l'astorament*.»¹⁴

L'origen d'aquest traumatisme el constitueix l'alçada —la sante-

10. *TI* 13.

11. *TI* 22.

12. *TI* 43.

13. *TI* 45.

14. *TI* 46.

dat— de l'Altre —per això la relació ètica, el discurs, és una relació asimètrica—, que pot presentar-se com a idea d'infinít o, el que finalment és el mateix, com a rostre. L'essència del llenguatge es decideix en aquesta relació d'asimetria i d'alçada.

El llenguatge, doncs, no només suposa la separació, sinó, alhora, l'asimetria. És una «relació sense relació» que no ve a salvar cap separació sinó a confirmar-la. El llenguatge suposa la multiplicitat i la separació. El llenguatge suposa l'alteritat. Es dona en la relació cara-a-cara, i té lloc, fonamentalment, com a ensenyament. Sempre és l'Altre qui comença la relació. És l'Altre qui m'interpel·la, qui em crida. És l'Altre qui m'ensenyà. No he estat jo qui ha establert la relació ni qui situa els termes. No he estat jo qui des de la meua interioritat he constituït la relació. La veritat, doncs, no té aquí la forma paradigmàtica que la fenomenologia husserliana li atorga amb el parell *noesis-noema*. La veritat no ve donada per una *Sinngabung*. «El llenguatge és la superació persistent de la *Sinngabung* per la manifestació. Aquesta presència, que sobrepassa la mesura del jo, no s'assimila en la meua visió. El desbordament de l'exterioritat inadequada a la visió que la mesura encara, constitueix precisament la dimensió de l'alçada o la divinitat de l'exterioritat. La divinitat guarda les distàncies.»¹⁵

4. Trair la transcendència o justament salvar-la?

Si es tracta el problema del discurs filosòfic tal com el presenta Lévinas, és necessari distingir entre dos moviments distints tot i que presentats conjuntament: d'una banda, l'intent de pensar el llenguatge com a comunicació, com a diàleg (tot posant-se, d'aquesta manera, en la línia del pensament dialogal) i, d'altra banda, la intenció de mostrar les possibilitats que, des d'aquesta forma d'entendre el llenguatge, es donen de cara a un discurs de l'Altre, a un discurs de la transcendència.

El primer moviment —com ja he indicat més amunt— consisteix a afirmar l'absoluta originalitat del llenguatge com a comunicació, com a diàleg, i no com a mer aliat del pensament. «El llenguatge, ¿és transmissió i escolta de missatges que serien pensats independentment d'aquesta transmissió i d'aquesta escolta; independentment de la comunicació (...)? ¿O, pel contrari, el llenguatge comporta un esdeveniment positiu

15. *TI* 273.

i previ de la comunicació que serà *acostament i contacte* amb el proïsme i on rauria el secret del naixement del pensament mateix i de l'enunciat verbal que el condueix?»¹⁶

L'alternativa es dona, doncs, entre el llenguatge com a logos-raó-ontologia (tot entenent la comunicació com a quelcom derivat i secundari) i el llenguatge com, originàriament, comunicació. Alternativa que és correlativa a la distinta comprensió de la veritat. D'una banda, tindríem la veritat com a tematització i identificació, com a discurs lògic, coherent i universal, com a explicació d'allò que és; i, de l'altra, la comprensió de la veritat com a rebuda de l'Altre, com a parla, com a diàleg.

Però el problema radical es planteja arran del segon moviment. Això és, com dir l'altre?, com parlar d'allò que repugna tota tematització i tota objectivació?

Si l'ontologia com a llenguatge de l'ésser, de la comprensió, constitueix l'essència del logos grec i, per tant, del conjunt de la filosofia occidental, el problema que Lévinas es planteja és el de la possibilitat d'un discurs —el dir— que vagi més enllà de l'ontologia, que sigui, justament, la possibilitat d'un «més enllà de l'ésser» i, d'aquesta manera, no només «d'un altre mode d'ésser», sinó apropament a l'Altre que ésser, apropament a la transcendència. ¿És, aquesta, una «possibilitat possible» o més aviat es tracta d'una impossibilitat, tal com han afirmat alguns dels seus crítics recordant que no hi ha sortida possible del logos grec?

¿És possible un discurs sobre l'Alteritat que no sigui ja una perversió de la seva originalitat? ¿És possible apropar-se a la transcendència sense trair-la? A *TI* Lévinas ha expressat la seva hipòtesi de fons: només un tipus de relació relaciona sense sintetitzar, pensa sense totalitzar, tradueix sense trair, s'apropa sense dominar, indica sense identificar, dialoga sense convèncer: la *relació ètica*, tal com s'expressa en el llenguatge originari quant a diàleg i responsabilitat.

Però, aleshores, hom pot demanar: com s'explica que justament això es digui des de la teoria?, com és possible que això mateix es teoritzi, s'enuncii de cara a la universalitat?¹⁷ Derrida ha volgut mostrar aquesta deficiència en l'intent levinasià, subratllant que aquest no ha pogut evitar la utilització dels recursos propis del discurs que, en primera instància,

16. E. LÉVINAS, «Langage et proximité», dins *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, p. 235.

17. D'entre els crítics de Lévinas en aquest sentit haig d'esmentar el bon treball de DERRIDA contingut a *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967.

vol sobrepassar. La crítica de Derrida es concentraria d'aquesta manera: la ruptura entre l'ètica i l'ontologia no pot *ser dita* al marge del recurs al llenguatge de l'ontologia. Només «en grec» és possible dir que ja no es parla «en grec».

Doncs bé, l'esforç levinasià de distingir entre el *dir* i el *dit* és un esforç per afrontar aquesta paradoxa. Lévinas reconeix la necessitat de passar pel dit, de recórrer al llenguatge de l'ésser, a la tematització, a l'escriptura. Però sempre avisant que el dit no és independent, que allò originari va més enllà d'allò sedimentat pel dit, que l'alè del dir originari traspasa totes les fronteres del dit. Per accedir al «d'un altre mode que ésser» es tracta, doncs, de remuntar una i una altra vegada del Dit al Dir, no abandonar-se ni satisfer-se mai en la tematització i en la totalització. «El *d'un altre mode que ésser* s'enuncia en un dir que també ha de desdir-se per, d'aquesta manera, arrancar també el *d'un altre mode que ésser* al dit en què el *d'un altre mode que ésser* comença ja a no significar altra cosa que *ésser d'un altre mode*. ¿El més enllà de l'ésser que la filosofia enuncia —i que enuncia en raó de la pròpia transcendència del *més enllà*— cau en les formes de l'enunciat esclau sense poder desfer-se d'ell?»¹⁸

Lévinas no rebutja el dit —la qual cosa seria pura ingenuïtat—, ni tampoc pretén la seva dissolució en el dir, sinó que assaja defensar un Dit, i fer-li justícia, que no obstaculitzaria la constant i imprescindible presència del dir, un dit amic del dir, un dit sense pretensió de prioritat ni d'absolutesa.

La filosofia seria aquest Dit que es desdiu constantment, un discurs en clau de tematització i d'universalitat però en manifesta i última subordinació i dependència d'un dir originari, d'un dir ètic, de la comunicació amb l'Altre, del dir de la responsabilitat ètica. La filosofia només es justifica si, darrere del seu discurs finalment teòric, roman la disposició a desdir-se i a voler-se dita d'una altra manera.

Es tracta, en definitiva, d'una paradoxa que no ha deixat d'estar present en l'itinerari filosòfic de Lévinas. Transcriu una de les seves pròpies formulacions: «Voldríem, en algunes pàgines —diu Lévinas—, abordar la contradicció de principi que hi hauria en afirmar la independència de la intel·ligibilitat ètica en relació al pensament teòretic i de l'ésser, en un discurs que ell mateix és teòretic i del qual l'aspiració a la *plena consciència* s'obtindria, tanmateix, en afirmar la prioritat del dret de la “mala consciència” en l'ordre del sensat.»¹⁹

18. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 8.

19. «Façon de parler», dins *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 266.

En aquestes pàgines, Lévinas reconeix la inevitabilitat que la filosofia sigui dita com a saber i, per tant, que sigui «ontologia». Nogensmenys, vet aquí la postil·la del tot decisiva i que concentra tot el pensament de l'autor: «L'ontologia és precisament veritat de l'ésser, un des-cobrir, un des-velar, un fer veure. Però són el *veure* i el *fer veure* els que justifiquen el *veure*? ¿És cert que la veritat justifica en darrera instància la recerca de la veritat o que la recerca de la veritat es justifica per ella mateixa, com si la veritat coincidís amb la Idea del Bé?»²⁰

Allò que Lévinas pensa és que el discurs de la veritat només es justifica si des del començament respon a una actitud per la justícia, per l'Altre, més que per la «veritat» com a comprensió. Continua essent del tot paradigmàtica i definitiva la idea expressada a *TI* sobre la raó: «L'essència de la raó no consisteix a assegurar a l'home un fonament i poder, sinó a qüestionar-lo i a convidar-lo a la justícia.»²¹

Finalment, ¿allò transcendent, la relació amb l'Altre, és traït per un discurs que inevitablement es constitueix en un dit, en una tematització? Seguim la pregunta i la resposta del propi Lévinas: «I el dret de parlar i de pensar en aquest mateix moment, el fet d'embolicar-lo en la nostra dialèctica, ¿no significa que pensament, llenguatge i dialèctica són sobirans amb relació a aquesta Relació? Però el llenguatge de la tematització de què ens servim en aquest mateix moment potser ha estat possible per aquesta Relació i no és més que esclau.»²² La posició de Lévinas, posició sense posició, o posició sense possessió, és justament la que després Derrida reprendrà com a títol d'un dels seus escrits: «En aquest mateix moment, en aquesta obra heus-me ací.»²³

Al cap i a la fi tota l'obra de Lévinas és una resposta. El moviment fonamental i originari no és el que va del mateix a l'Altre, sinó de l'Altre al Mateix. La interpel·lació precedeix la meua parla; existeixo primer en acusatiu, no en vocatiu. La meua situació originària és la resposta a la interpel·lació. Dic: «Heus-me aquí.» Resposta a la qüestió posada per l'altre, pel qüestionament de l'altre sobre mi. «Heus-me aquí» és la resposta a la qüestió prèvia «on ets?», que crida l'home —a mi— a la responsabilitat de la justificació. El llenguatge és responsabilitat i no iniciativa. I, per consegüent, no hi pot haver síntesi última, totalitat,

20. *Ibidem*, p. 269.

21. *TI* 60-61.

22. E. LÉVINAS, «Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques», dins *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, p. 157.

23. DERRIDA, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», dins *Textes pour E. Lévinas*, Paris, Jean Michel Place, 1980.

tematització, perquè l'Altre, a qui responc i de qui responc, no ha dit encara l'última paraula. No hi pot haver síntesi definitiva perquè el meu discurs procedeix d'un dir que, per la seva banda és alhora resposta a una crida, és responsabilitat. Ni té un començament autònom ni pot posar ell mateix un punt i final, perquè la seva responsabilitat és infinita.

En fi, entendre Lévinas i el seu assaig de discurs és entendre la *situació humana* no des de l'«angoixa» heideggeriana, ni des de l'«acceptació» patockiana, ni des de la «teleologia» husserliana; és entendre la situació humana com a situació «interpel·lada», convocada, sol·licitada, cridada, demanada —clar i net— pel Déu transcendent. Per això la responsabilitat humana és, de dret, infinita.

Josep M. ESQUIROL
Via Augusta 189, 8è, B
E-08021 BARCELONA

Summary

This paper tries to address the problem of the limits of philosophical discourse and how it affects Emmanuel Lévinas's thought. The Lévinasian distinction between «said» and «to say» is introduced as a paradoxal attempt to save transcendence.